

Fin du *Genjôkoan*

Cette transcription concerne la séance avec quelques changements puisque le passage de l'oral à l'écrit nécessite quelques modifications. J'ai mis des titres et des sous-titres pour aider à la lisibilité. J'ai ajouté les notes données par Yoko (parfois je les ai mises au moment où on abordait le thème concerné) mais en fait elles n'ont pas été lues pendant la séance. La numérotation des paragraphes correspond à la mise en page de Yoko Orimo, le premier quatrain comptant pour quatre. Les tracés viennent du site romajidesu.com/kanji.

La 1^{ère} partie concerne l'étude de mots clés (étude suscitée par un mot du paragraphe 10) et la lecture des paragraphes 11 et 12, cela tourne autour de l'impermanence ; la 2^{ème} partie concerne les paragraphes 13-14, c'est le moment de l'éveil ; la 3^{ème} partie concerne les paragraphes 15-19 c'est le moment de la poésie ; la dernière partie est le tour de table final où le bilan de ce premier cycle d'ateliers au DZP a été fait. Ce compte-rendu est mis sur le blog : shobogenzo.eu.

Christiane Marmèche

Y O : On a médité la dernière fois jusqu'au paragraphe 10 (« Lorsque l'homme voyage en bateau... »). C'est le thème du mouvement qui est au centre. Maître Dôgen aime beaucoup le bateau pour décrire le mouvement. On aura une autre métaphore un peu plus loin.

Je vous ai posé une question concernant l'impermanence parce que ce qui est sous-jacent dans ce paragraphe 10 c'est le thème de l'impermanence. Et maître Dôgen signale que les bouddhistes surtout parlent de l'impermanence du monde, cependant le sujet percevant est lui-même impermanent. Je vous ai donc posé cette question : quelle est la signification de l'impermanence quand c'est le sujet percevant (qui est lui-même impermanent) qui parle de l'impermanence ? En effet à ce moment-là il n'y a nulle part de permanence, mais sans la permanence on ne saurait parler d'impermanence puisque l'impermanence s'oppose à la permanence. Voilà la question majeure. Et je ne crois pas qu'il y ait la réponse dans ce paragraphe 10. Mais si vous suivez jusqu'à la fin le discours de maître Dôgen dans le *Genjôkôan* j'espère que vous verrez les choses clairement. On ne va pas relire le paragraphe 10.

P F : Une question se pose du fait qu'on ne peut assurer qu'il y a quelque chose de permanent.

Y O : Oui, mais je ne dis pas que c'est impossible. Où est la permanence, quelle est-elle ? Voilà la question majeure.

Première partie : Impermanence, réincarnation

1°) Mots clés du paragraphe 10 :

Je vais d'abord vous apprendre des mots clés du paragraphe 10.


a) *Jô*.

常 *jô* que j'ai traduit dans le paragraphe 10 par le mot "constant" peut être traduit par "la permanence", "la constance" ou "l'ordinaire". C'est un idéogramme composé de deux éléments. Au début de nos séances j'ai parlé de cinq groupes de kanji, là on est dans le quatrième groupe [cf le message "apprendre les kanji" dans la catégorie Kanji du blog] :

– 巾 cette partie-là représente une pièce d'étoffe entière (au Japon ça mesure environ 10 m) d'où l'idée de la permanence est à prendre dans un sens très très long

– 𠂔 cette partie-là donne simplement le son. En fait initialement c'est le son *shô*, mais avec le reste ça devient *jô*.

Tracé de *jô* :



b) *Jôju* 常住.

Dans votre texte vous trouvez le terme 常住 *jôju* car souvent pour souligner la constance on ajoute *ju* à *jô*. Ce terme *ju* vous concerne également puisque 住寺 *juji* c'est l'abbé d'un monastère ou d'un temple.

住 *jû* est un idéogramme composé de deux éléments : le radical c'est l'homme 人 et le corps du caractère 主 c'est un idéogramme qui représente initialement la flamme d'une bougie sur le bougeoir donc ça dure, ça demeure. D'où 住 *ju* en tant que verbe signifie « demeurer habiter... », et 住寺 *juji* c'est celui qui habite le temple de façon constante c'est donc l'abbé.

Tracé de 住 *ju* :



c) *Mujô*.

常 *jô* c'est donc la permanence, et pour nier on ajoute l'adverbe de négation 無 *mu* ce qui donne 無常 *mujô* l'impermanence.

無 (*mu* en lecture *on*) est un idéogramme composé, et le point de départ de cet idéogramme représente un homme caché derrière un paravent, le reste est aussi un homme qui danse avec des ornements à la main, mais ça c'est transformé et c'est devenu presque un symbole.

Dans les temples zen il y a souvent des calligraphies de *mu* faites par les maîtres zen.

► Oui mais sur les calligraphies ça ne ressemble pas du tout au caractère 無 *mu*.

Y O : Oui parce que c'est une peinture. D'ailleurs moi je ne suis pas capable de calligraphier, il faut s'entraîner à la calligraphie et on stylise énormément jusqu'à ce qu'on ne distingue plus.



MU - Calligraphie de Taisen Deshimaru

Mu :



d) Comparaison des trois caractères de négation : 無 MU, 不 FU, 非 HI.

Vous connaissez déjà deux autres adverbes de négation : 不 *fu* dont le sens étymologique c'est le bouton d'une fleur et puis 非 *hi* dans le sens étymologique de deux ailes qui s'écartent. Donc vous avez trois caractères de négation. Ce sont trois synonymes mais chaque mot a sa propriété, a un sens spécifique, il n'y a jamais de synonymes parfaits.

Donc il est important que vous saisissiez le sens de chaque caractère : bouton de fleur ; ailes écartées ; l'homme qui danse caché derrière un paravent :

– 無常 *MUJÔ* c'est : il n'y a pas la permanence

– *FUJÔ* n'existe pas.

– 非常 *HIJÔ* existe et ça désigne « ce qui n'est pas de l'ordre de la permanence » et si vous avez l'occasion d'aller au Japon vous verrez que 非常口: *hijô guchi* désigne la sortie de secours (口 désigne la bouche mais aussi la porte) parce qu'ici *hijô* désigne quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'ordinaire, c'est de l'ordre de l'extraordinaire dans le sens négatif car c'est urgent : donc c'est la sortie d'urgence.

Le sens négatif est infiniment plus fort avec *hi* qu'avec *mu* ou *fu*. Avec *hi* on se situe à un niveau différent, on peut parler d'un saut qualitatif.

► On a vu la même différence *fushiryô* et *hishiryô* puisque *hishiryô* qui désigne « ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée » alors que *fushiryô* veut dire qu'il n'y a pas de pensée. [cf le compte-rendu 01/a et 02/b du 20/10/2012 du blog qui concernait la fin de *Zazengi* entre autres].

Y O : C'est pour cela que quand il y a *mu* le non-dualisme est possible, on peut combiner avec l'opposé : *jô* et *mujô* ce sont deux qui ne font qu'un, permanence et impermanence en réalité ne doivent faire qu'un.

P F : *Mujô* se présente donc en dualité avec *jô* et on peut se dire que au-delà de la dualité *jô* et *mujô* sont réunies dans un même bateau alors que pour *hijô* on ne peut pas parler de dualité avec *jô*, ce n'est pas du même ordre.

Raphaël : Est-ce que *mu* on peut le rapprocher du « il n'existe pas » qu'on trouve en logique mathématique (par exemple : il n'existe pas de nombre premier pair en dehors de deux) ?

Y O : Je ne connais rien en mathématiques mais ça doit être ça.

► *Fu* aussi est-ce le même « il n'existe pas » que *mu* ? Tu as dit que 不妊 [*funin*] ça désigne la femme stérile et que *fu-nin* veut dire littéralement "non-enceinte", donc si elle est stérile elle ne peut pas être enceinte.

Y O : Oui, mais c'est "fu", on peut espérer un miracle !

e) Le contraire de *mu* c'est *u*.

► Comment est-ce qu'on écrit « il y a » ?

Y O : Il y a c'est 有 *u*. Si vous connaissez un peu le *Shôbôgenzô* il y a le texte intitulé 佛性 *Busshô* (La nature de l'Éveillé), et dans ce texte il y a beaucoup de jeux de mots entre *mu* et *u*.

► Puisque *u* correspond à « il y a » qui veut dire en quelque sorte « c'est », est-ce que 有 *u* correspondrait alors au verbe être ? Je pense à ça parce que dans le *Shôbôgenzô* il y a le texte intitulé 有時 *Uji* dont le titre est souvent traduit par "Être-temps".

Y O : Là je ne suis pas d'accord, c'est-à-dire que si on veut utiliser le verbe être, dans ce cas-là il faut prendre « être là » car ce n'est pas le "être" métaphysique. En allemand ça correspond à la différence entre *sein* et *dasein* (être et être-là). Traduire 有 *u* par être, moi je dis que c'est un contresens, en revanche "être là" c'est bon.

2°) Paragraphes 11 et 12

Dans le paragraphe 10 l'homme est en bateau, il observe l'impermanence du monde mais maître Dôgen signale que lui-même est impermanent. Mais la question est simplement posée. On voit maintenant l'histoire de la bûche et de la cendre qui doit être assez compliquée pour vous.

Paragraphe 11.

« La bûche, une fois devenue cendre, n'a plus à redevenir une bûche. Et pourtant, ne considérez pas que la cendre soit l'après et la bûche l'avant. Sachez-le, la bûche demeure dans son niveau de la Loi, dotée en elle-même de l'avant et de l'après. Quoiqu'il y ait l'avant et l'après, il y a une coupure entre l'avant et l'après⁸. La cendre demeure dans son niveau de la Loi, dotée en elle-même de l'après et de l'avant. Comme cette bûche, une fois devenue cendres, ne redevient plus bûche, l'homme une fois mort ne revient plus à la naissance. Aussi apprend-on selon la Loi de l'Éveillé à ne pas dire que la naissance devienne mort. C'est pourquoi on parle de la « non-naissance ». Que la mort ne devienne pas naissance, telle est la rotation de la roue de la Loi régie par l'Eveillé. C'est pourquoi on parle de la « non-disparition »⁹. La naissance aussi est un niveau (de l'existence) pour un temps ; la mort aussi est un niveau (de l'existence) pour un temps. Par exemple, c'est comme l'hiver et le printemps. On ne considère pas que l'hiver devienne le printemps ; on ne dit pas non plus que le printemps devienne l'été. »

Note 8. L'affirmation centrale dans la sotériologie dôgenienne. Puisqu'il y a une coupure entre l'avant et l'après [zengo 前後saidan際断], les êtres peuvent sortir de l'écoulement du temps linéaire, le cycle des naissances et des morts (<s>samsâra) pour accéder à la sphère de ce Présent absolu et éternel [nikon 爾今].

Note 9. La « non-naissance » [fushô 不生] et la « non-disparition » [fumetsu 不滅] ne signifient nullement la négation de la naissance et de la disparition en tant que phénomène. Il s'agit d'un renversement de l'optique : c'est dans ce qui n'est en soi ni à naître ni à disparaître, c'est-à-dire dans la Vacuité de la Vacuité, fondement même de ce Présent absolu et éternel, que nous observons le déploiement phénoménal. Sur ce thème de la « Vacuité » et de la « Vacuité de la Vacuité », voir les « Fleur de Vacuité » [Kûge 空華], Traduction intégrale du *Shôbôgenzô*, tome 2, Introduction, p. 10-12.

Y O : C'est un passage très intrigant. Si vous avez bien compris le sens du terme 時節 *jisetsu*, vous comprendrez tout.

► C'est la coupure dont il est question.

Y O : Oui il y a une coupure, c'est radical, on a vu ça. Peux-tu développer un peu ?

► Quand on a étudié *jisetsu* on a vu qu'il y a le temps linéaire horizontal où un moment engendre un autre moment suivant la loi de la cause et de l'effet (comme la bûche devient cendre), par contre quand on coupe verticalement (c'est le 節 *setsu* de *jisetsu*) au moment de la coupure on peut dire que la bûche ne devient pas cendre.

Y O : C'est tout à fait juste.

La coupure dans le cycle des naissances et des morts.

► Je trouve que ce texte est très intéressant sur la considération de la renaissance. En effet la renaissance est un lieu commun du bouddhisme où on considère qu'il y a un redevenir, et ce qui est intéressant ici c'est que Dôgen dit qu'il y a peut-être un redevenir mais que ce n'est pas important car chaque moment doit être pris comme plein en lui-même, on n'a pas à considérer qu'une chose devient une autre.

Y O : C'est cela. Donc ici tu évoques le cycle des naissances et morts, le *samsâra*. Là le commun des mortels voit les choses dans la continuité immédiate comme la bûche et ensuite la cendre, donc

la naissance et ensuite la mort. Alors que « Toc », maître Dôgen introduit *zenjo* 前後 *saidan* 際断 c'est-à-dire qu'il y ait une coupure entre l'avant et l'après

P F : Il y a un mot là-dedans qui aujourd'hui m'a fait tilt, c'est "doté" : « dotée en elle-même de l'avant et de l'après ». Celui qui se croit être un individu fabrique du passé, fabrique du futur, est donc doté d'un passé et d'un futur. L'identité temporelle dans le samsâra en tant que construction mentale, c'est cette dotation. Au niveau d'un individu humain cette dotation fabrique un temps linéaire qui correspond au samsâra. Mon problème c'est que je suis doté de ce passé et de ce futur par un mécanisme interne. D'où ma question : le mot *doté* est la traduction de quel terme japonais ?

Y O : C'est la traduction de « il y a » : dans chaque existant comme la cendre ou comme la bûche « il y a le niveau de la loi et dans ce niveau de la loi, il y a l'avant et l'après ». Pour ne pas répéter « il y a... il y a... » J'ai mis "doté".

"Niveau de la loi".

P F : C'est au niveau de la loi, ce n'est pas dans l'objet ?

Y O : Ça revient au même. C'est-à-dire qu'il y a une chose, et dedans il y a le niveau de la loi, et dedans il y a l'avant et l'après.

► Le "niveau de la loi", ça veut dire quoi exactement ?

Y O : Le niveau de la loi c'est 法位 *hō.i*. Nous avons vu que 法 *hō* c'est le dharma. Et 位 *i* c'est polysémique, ça peut désigner le grade, le niveau, le titre, c'est quelque chose par quoi on existe, c'est ce par quoi les choses existent en tant que telles.

► Un peu plus loin dans le texte il y a « niveau (de l'existence) », c'est la même chose ?

Y O : Oui c'est le même mot en japonais avec une petite nuance d'écriture. En effet les lectures *on* et *kun* de ce caractère 位 sont respectivement *i* et *kurai*. Là où j'ai traduit "niveau de la loi", c'est le caractère sino-japonais 法位 *hō.i*, et là où j'ai traduit "niveau (de l'existence)" c'est *kurai* en hiragana (くらい *ku-ra-i*), mais alors on n'a plus ce qui correspond au caractère *hō*. Donc moi j'interprète le *kurai* écrit par Dôgen comme le rappel de *hō.i* alors qu'il dit seulement en lecture *kun* le mot 位 [*i/kurai*], c'est pour cela que j'ai mis "niveau (de l'existence)" car on a le même mot 法 *hō* pour désigner la loi et l'existence. On peut interpréter autrement à condition de justifier.

Ici et maintenant, avant et après...

On est donc dans le domaine de samsâra où il y a l'avant et l'après. Maître Dôgen introduit une coupure entre l'avant et après exactement comme on a vu avec *jisetsu* qui est le moment favorable au sens de « l'articulation du temps », et chaque *jisetsu* est à la croisée du temporel et de l'atemporel, de l'horizontale et de la verticale ; c'est également "ici et maintenant", la permanence de la vacuité, on dit aussi l'éternité. Françoise vous avez une question ?

F : Moi je ne comprends pas l'histoire de coupure, parce que pour moi il n'y a pas de coupure dans le sens que l'avant existe et pour que l'après existe il faut qu'il y ait de l'avant. Donc pour moi il y a quelque chose de continu.

P F : J'ai la même difficulté que toi. Mais on va voir.

Y O : J'explique : quand on prononce le mot de non-dualisme qui est toujours sous-jacent dans le discours de maître Dôgen, on ne nie jamais un côté au détriment de l'autre. Autrement dit, quand il dit « il y a une coupure entre l'avant et après » il ne nie pas pour autant l'existence de l'avant et de l'après. C'est très important d'ailleurs.

P F : Du coup le mot coupure me gêne parce que dans *jisetsu* je vois plutôt une réunion, un point de contact et de coordination où il y a l'alliance entre cette certitude d'avoir un avant et un après (ce qui correspond au samsâra) et puis, disons, l'absence de perception, l'intuition de...

Y O : Ce n'est pas l'intuition. Je dirais plutôt le vécu direct en tant que tel. C'est pour cela que vous faites le zazen (et l'oraison c'est la même chose). Il y a la linéarité du temps qui n'est jamais niée, elle existe, comme l'histoire.

► C'est le « ici et maintenant » ?

Y O : Tout à fait.

► Moi ce que je dis, c'est que le « ici et maintenant » ne nous interdit pas d'utiliser un agenda.

Y O : La perception du temps qui correspond à l'agenda c'est la ligne, et j'ai expliqué que la façon dont la pensée zen (pas seulement celle de maître Dôgen) perçoit le temps c'est en pointillé.



Le futur est derrière ?

R : Il y a une réflexion qu'on m'a faite il y a très longtemps je ne l'ai jamais vérifiée auprès d'un Japonais, c'est qu'en Occident on considère qu'on va vers le futur c'est-à-dire que le futur est devant nous, alors que pour les Japonais c'est le contraire c'est-à-dire que le futur est dans le dos.

Y O : C'est possible.

R : On m'avait donné le raisonnement suivant : les Japonais considèrent que le futur est dans le dos tout simplement parce qu'on ne le voit pas, ce qui n'est pas faux.

► En hébreu c'est la même représentation : le passé est vu devant, tandis que l'avenir est attendu derrière, c'est ce qui vient après.

L'ici et maintenant.

► Quand on parle de l'ici et maintenant il peut y avoir le danger de dire : « on est juste là indépendamment de ce qui précède et de ce qui suit » alors qu'en fait tout ce qu'on a vécu avant et tout ce qu'on va vivre après est concentré dans ce qu'on est à ce moment. C'est la plénitude de tout et non pas un extrait de vie.

Y O : Tout à fait. Il faut bien comprendre que c'est ça l'ici et maintenant, sinon c'est comme la télévision ou les médias : à chaque instant ça passe, donc profitons maintenant. Ici et maintenant tel que vous essayez de le vivre en tant que pratiquant, c'est : dans chaque instant il y a la plénitude de votre vécu, et des choses à vivre aussi.

Le passé, le présent et le futur est ici, et là d'une manière pointillée (cf le dessin précédent) ; d'un instant à l'autre, ça avance.

P F : Donc *jisetsu* c'est la plénitude entre la conception individuelle d'un temps linéaire où j'ai un passé, un présent et un avenir d'une part, et d'autre part mon immersion dans la globalité.

► Mais il y a une coupure, et pour moi la coupure c'est quelque chose qui s'arrête.

Y O : Non car c'est une coupure mais une coupure qui se répète à l'infini.

On le voit pour la bûche et la cendre mais il en est de même pour la naissance (la vie) et la mort. C'est-à-dire que tout le monde voit la mort dans la continuité de la vie, c'est ça la perception qui appartient au commun des mortels, dans ce cas-là, ici je suis vivante et là-bas il y a la mort et à ce moment-là je disparaissais. La description que maître Dôgen donne avec ce mot "coupure" c'est tout à fait autre chose : la vie est la vie, la mort est la mort, chaque mot (vie, mort...) a sa plénitude.

Vous voyez à quel point la conception du temps dans la pensée zen (surtout chez maître Dôgen) est différente de celle de la tradition occidentale. Par exemple la métaphysique aristotélicienne considère l'enfant comme un adulte en puissance ; mais pour la pensée zen ce n'est pas du tout ça. En effet Aristote voit que dans le futur l'enfant est un adulte. Mais dans le zen l'enfant est l'enfant en plénitude, il y a le passé, présent et le futur dans cet enfant-là. Autrement dit l'enfant n'est jamais au détriment de l'adulte (de ce qu'il va devenir). Chaque moment a sa plénitude, sa valeur absolue, totale. Il en va de même pour la vieillesse : la vieillesse n'est pas du tout conçue comme la dégradation de l'âge mûr, il y a des choses que seuls les vieillards arrivent à percevoir, arrivent à vivre. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de comparaison à faire. Chaque instant est autonome, libre, plein.

Donc ça c'est déjà une piste. D'où le mot « il y a une coupure entre l'avant et après ». On ne compare pas, on n'est ni plus ni moins, chaque chose a son entité propre.

► Est-ce que sur le dessin la ligne horizontale est samsâra et la coupe en vertical c'est nirvâna ?

Y O : Tout à fait. À chaque instant on vit l'unité plénière de samsâra et de nirvâna. On ne nie jamais samsâra mais en même temps il y a le nirvâna. C'est ça la plénitude, c'est ça le non-dualisme.

► En effet si on était toujours dans la continuité cause / conséquence on ne pourrait jamais sortir de l'impermanence, on resterait bloqué.

Y O : Oui c'est-à-dire qu'il y a l'impermanence si on voit les choses en linéaire, mais il y a une coupure qui introduit autre chose : c'est le moment de l'altérité qui introduit la permanence.

Renaître ?

Est-ce que parmi vous il y a des personnes qui croient à la réincarnation ?

► La réincarnation, ça suppose qu'il y ait une chose qui revienne ; mais cette chose ne revient pas puisqu'il n'y a pas "une" chose. On disparaît à chaque instant, donc il n'y a pas quelque chose qui revient. Par contre il y a un flux d'instant pleins à chaque fois qui s'enchaînent, cependant ce n'est pas quelque chose qui s'étire.

Y O : Quand même, en tant que bouddhistes, vous parlez de la réincarnation. Celui (ou celle) qui va renaître (mais ça peut être en tant qu'animal) est-ce que c'est vous ou pas vous ?

R : Moi je considère qu'il n'y a pas de soi dans le bouddhisme, donc on ne peut pas parler de réincarnation. Quand je serai mort, je ne vais pas "me" réincarner ; mon "je", la perception de moi que j'ai, ça ne reviendra pas. Par contre je considère que peut-être le fait que j'ai lu ce texte avec beaucoup d'attention va se transmettre à d'autres personnes et qu'il va y avoir une espèce de continuité dans mes paroles, dans mes actes, et qu'il y a quelque chose qui va renaître de ça. Mais ce n'est pas moi.

Y O : Moi je suis d'accord avec tout le monde c'est-à-dire que celui qu'on suppose renaître ce n'est ni Raphaël, ni non-Raphaël. Et ceci concerne l'histoire de la bûche et de la cendre, c'est-à-dire que dans cette entité de bûche qui est en plénitude, dans laquelle il y a l'avant et après, la cendre elle-même n'est pas concernée. Et avant il y avait la bûche mais ce n'est pas l'affaire de la cendre même s'il y a l'antériorité (qui ne la concerne pas en un sens).

Il y a un texte intitulé *Baika* (Fleurs de prunier). C'est la fleur que maître Dôgen a aimé le plus avec son maître Nyojô, c'est une toute petite fleur blanche extrêmement discrète qui s'épanouit au sein de la neige sur un très vieil arbre de prunier. C'est la vieillesse mais cette fleur en plénitude est la plus belle des choses, et maître Dôgen dit avec maître Nyojô que ce n'est pas parce que le printemps advient que ce vieux prunier fleurit, mais c'est ce vieux prunier qui fait advenir le printemps. Il y a un renversement du discours entre le temps et la floraison. Ça c'est pour défendre

la vieillesse : rien n'est inférieur dans la vieillesse par rapport à l'âge mûr. Et dans ce discours concernant la cendre et la bûche je crois qu'il y a tout cela.

Le terme « Naissance et mort » désigne le samsâra.

► Peux-tu expliquer les mots "non-naissance" et "non-disparition" qui sont dans le texte ?

Y O : Ils sont synonymes. Je ne veux pas vous gaver de caractères mais peut-être qu'on peut écrire 生死 *shôji* "naissance et mort" qui désigne le samsâra. [Note : 生死 *shôji* (et non *shôshi* car le son *shi* devient sonore)]

Le terme 生 *shô* a plusieurs sens c'est naître mais c'est aussi apparaître ou vivre. Ce qui est important c'est l'étymologie : 生 *shô* est un idéogramme composé : il y a la terre 土 et une autre partie de l'idéogramme représente initialement une jeune pousse. Donc la conception de l'apparition de la vie en Extrême-Orient, en tout cas dans le domaine sino-japonais, c'est une jeune pousse qui apparaît. C'est donc très lié à la nature.

Si vous ajoutez à 生 la clé † qui est la simplification du cœur 心 alors 性 *shô* désigne la nature au sens de l'essence. Ainsi 佛性 *busshô* désigne la "nature de l'Éveillé". Tout à l'heure on verra la "nature du vent".

死 *shi* (la mort) est un idéogramme composé : ce côté-là 匕 représente l'homme et là 夕 c'est un morceau d'os. Donc *shôji* c'est le samsâra. C'est le titre d'un texte du *Shôbôgenzô*.

Si vous avez compris jusque-là, théoriquement vous comprendrez tout. Je n'ai pas de choses nouvelles à vous apprendre, tout est relié.

Paragraphe 12.

« L'homme obtient l'Éveil comme la lune demeure au milieu de l'eau. La lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas brisée. Aussi large et vaste que soit sa clarté, elle demeure dans une nappe d'eau d'un pied ou d'un pouce¹⁰. La lune entière et le ciel entier demeurent aussi bien dans la rosée d'un brin d'herbe que dans une goutte d'eau. Que l'Éveil ne brise pas l'homme est comme si la lune ne perçait pas l'eau. Que l'homme n'entrave pas l'Éveil est comme si une goutte de rosée n'entravait pas la lune dans le ciel. La profondeur doit être à la mesure de la hauteur. Pour connaître la longueur et la brièveté d'un moment favorable, il faut examiner la grandeur et la petitesse d'une étendue d'eau, et discerner la largeur et l'étroitesse de la lune dans le ciel. »

Note 10. Le mot *shaku* 尺, que nous avons traduit par un « pied », et le *sun* 寸 par un « pouce », sont des unités de mesure : un *shaku* équivaut à 30,3 cm et un *sun* à un dixième d'un *shaku*. Le mot composé *shaku-sun* peut être traduit tout simplement par l'épithète « petit(e) ».

Y O : Vous vous rappelez que dans le quatrain on a médité trois moments logiques et puis le moment de la poésie. Dans quel moment s'inscrit ce passage ?

Avant de répondre on peut remarquer qu'ici il y a la lune qui est le quatrième élément de 花鳥風月 *kachôfûgetsu* (fleur, oiseau, vent, lune). Je me rappelle la question qui m'a été posée à propos de ce terme : est-ce que c'est un seul mot ou plusieurs mots ? J'ai réfléchi pour savoir comment expliquer, et j'ai trouvé ceci : quand j'ai commencé à apprendre la langue française au lycée, j'ai appris les sept conjonctions de coordination avec la formule « mais où est donc Ornicar (*mais, ou, et, donc, or, ni, car*). » C'est un peu ça pour *kachôfûgetsu*, il y a quatre mots.

P F : C'est un moyen mnémotechnique pour se rappeler de quoi parle la poésie japonaise.

Y O : Et dans notre paragraphe il y a 水 l'eau et 月 la lune. On a déjà vu la lune au paragraphe 7 : « Ce n'est pas comme le miroir qui loge une image, ce n'est pas comme la lune et l'eau. Où un côté s'éclaire, l'autre reste sombre. »

► Il y a une relation entre l'homme et l'éveil car l'homme recherche l'éveil, et c'est comme s'il y avait un miroir entre les deux, mais c'est comme si c'était deux choses indépendantes.

Y O : Tout à fait. Il y a l'homme et l'éveil, et de chaque côté il y a indépendance, autonomie. Qu'en pensez-vous Patrick ?

P : Ce que je comprends c'est que l'un et l'autre ne sont pas affectés. Est-ce que ça veut dire qu'il n'y a pas de transformation ?

Y O : Je pense qu'il y a quand même une transformation. Le mot que je cite souvent c'est « la lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas brisée » c'est-à-dire que l'homme éveillé est éveillé, il y a transformation mais ça n'altère pas pour autant la nature même de cet homme. Et dans la tradition chrétienne on peut parler de quelque chose de semblable à propos de l'union mystique. C'est-à-dire qu'il y a une énorme distance qui sépare le ciel et la terre, qui sépare l'eau et la lune, et pourtant l'écho, la résonance est immédiate, c'est extrêmement étonnant. Du moment qu'il y a la lune, l'eau reflète immédiatement cette présence de la lune et personne ne peut séparer ni saisir cette image de la lune qui est reflétée au milieu de l'eau car c'est inséparable, indissociable ; et pourtant ce n'est pas comme le premier moment logique, celui de l'identité immédiate car il y a deux entités absolument libres, autonomes. Et je dis que c'est comme le recto et le verso d'une feuille de papier, seulement ici c'est transparent.

P F : Je crois comprendre que l'expérience c'est d'être homme dans le samsâra (car du moment qu'on est homme on est dans une continuité samsarique) et en même temps c'est d'être dans la globalité de l'éveil. Et c'est ça le moment favorable (*jisetsu*) lorsque dans mon expérience se cumulent ces deux dimensions. À ce moment-là ma conscience d'être un homme peut être plus ou moins grande (là on est sur une échelle horizontale), mon éveil peut-être plus ou moins fort (là on est sur une échelle verticale), et à ce moment-là ça nous donne ce que tu appelles la longueur et la brièveté d'un moment favorable. Et ça, ça peut arriver à un grand maître qui a une forte présence comme à quelqu'un qui a une présence très fragile, même à un enfant. Quelle que soit la goutte d'eau le volume de l'éveil se manifeste comme la lune qui se reflète.

Y O : Tout à fait. Il y a une métaphore de l'enseignement chrétien qui rejoint cela, c'est que quand on a plusieurs verres de tailles différentes, si on remplit chacun avec de l'eau, chaque verre, quelle que soit sa taille, est rempli.

P F : C'est ça. Quelle que soit la taille de mon impression d'être un homme, donc quelle que soit la taille de mon ego, il est complètement investi et envahi par l'éveil s'il y a éveil.

Y O : Comme ça il y a de quoi être heureux puisqu'il n'y a pas de complexe à avoir. Même si on est tout petit, débutant, ou bien grand, maître, c'est pareil.

Donc ici c'est le moment de l'éveil. Et je vous rappelle que même si c'est un peu schématique, c'est le troisième moment logique du 2 en 1, et du 1 en 2. [cf le compte-rendu sur le quatrain du *Genjôkôan*]. C'est comme la lune et l'eau. Et ça s'oppose provisoirement à cette expression que je vous ai signalée dans le paragraphe 7 : « Où un côté s'éclaire, l'autre reste sombre » qui est le moment de l'égarément parce qu'on n'a pas fait l'unité.